

Die indische Logik

von

Hermann Jacobi.

Vorgelegt von F. Kielhorn am 26. October 1901.

Seitdem Max Müller im 6. Bande der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft die indische Logik auch für den Nicht-Sanskritisten verständlich dargestellt hat, ist durch Veröffentlichung zahlreicher Texte für unsere Kenntnis des Gegenstandes und für sein genaueres Verständnis durch die Erklärungen der Herausgeber indischer Compendien¹⁾ so viel geschehen, daß eine neue zusammenfassende Darstellung sich wohl lohnen und auch außerhalb des engen Kreises der Fachgenossen Interesse finden dürfte. Ich gebe also im Folgenden zunächst den wesentlichen Inhalt der indischen Logik in ihrer vollendeten Form, wie sie uns in Gangeśa's Tattvacintāmaṇi (Ende des 12. Jhd.) entgegnetritt; dann werde ich das Vorstadium derselben in den Sūtren des Nyāya und Vaiśeṣika und in kurzen Umrissen ihren weiteren Entwicklungsgang skizziren.

1.

Die Logik (die Lehre vom *anumāna* oder Schluß) bildet ein Kapitel der Lehre von den Mitteln richtiger Erkenntnis (*pramāṇa*). Letztere wird in dem philosophischen System da behandelt, wo das Wissen überhaupt (*jñāna*) zur Sprache kommt. Das Wissen

1) Namentlich seien Dvivedi's Ausgabe der Tarkakaumudī und die des Tarkasamgraha von Athalye, beide in der Bombay Sanskrit Series (Nros 32 und 55) hervorgehoben. Außerdem sind Siddhāntamuktāvalī, Tarkabhāṣā, Saptapadārthī und Tattvacintāmaṇi herangezogen. Bhīmācārya's Nyāyakośa 2. ed. bedarf für den mit diesen Studien Vertrauten keiner besonderen Erwähnung.

ist eine Eigenschaft der Seelen (*ātman*) so etwa wie der Schall eine Eigenschaft der Luft ist. Dabei tritt die Vorstellung eines Vorganges mehr zurück hinter der der Eigenschaft, etwa wie bei unserm Worte 'Wissen' in der gemeinen Ausdrucksweise. Aber wie ein individueller Schall keine dauernde Eigenschaft der Luft ist, ebenso ist eine individuelle Erkenntnis eine schnell vergehende, nur drei Momente dauernde Eigenschaft der als Substanz gedachten Seele. Sie hinterläßt in ihr einen Eindruck (*saṃskāra*), der geeigneten Falls eine Erinnerung hervorruft. Das Wissen ist also entweder ursprüngliche Erkenntnis (*anubhava*) oder Erinnerung (*smṛti*). Hier handelt es sich zunächst um Erkenntnis mit Ausschluß der Erinnerung. Die Erkenntnis ist entweder eine richtige (*pramā*) oder eine falsche (*apramā*). Sie ist richtig, wenn die Form oder das Characteristicum (*prakāra*) ihres Objektes (*viśeṣya*) i. e. des vorgestellten Dinges, den wesentlichen Merkmalen (*viśeṣaṇa*) des wirklichen Dinges entspricht, oder, freier ausgedrückt, wenn die Form des Gegenstandes in der Erkenntnis der Beschaffenheit derselben in *rerum natura* entspricht. In aller unserer Erkenntnis findet also eine Zerlegung in das erkannte Objekt und dessen erkannte Eigenschaften statt, und man wird sich in der Erkenntnis dieser beiden Teile und ihres gegenseitigen Verhältnisses bewußt. Alle Erkenntnis, deren wir uns bewußt werden, selbst die Wahrnehmung, ist also complex (*savikalpaka*). Ihr muß eine absolut einfache oder einheitliche Erkenntnis (*nirvikalpaka*) vorausgehen, in der also Ding und Eigenschaften ununterschieden enthalten sind; aber sie wird nur erschlossen, zu unserm Bewußtsein kommt sie nicht.

Die in obiger Definition von richtiger Erkenntnis gebrauchten Vorstellungen hätten, wenn präzisirt und weiter entwickelt, zu einer Lehre vom Urteil führen können; aber, wenn sich auch einzelne Ansätze dazu in ihren Spekulationen finden, so haben doch die Inder diese Untersuchungen nicht soweit fortgeführt. Sie sehen mehr auf das Ergebnis, den einheitlichen Gesamttinhalt des Urteils, als auf den Aufbau desselben aus seinen constituierenden Bestandteilen, wie denn auch ihre Sprache gerne statt eines Satzes ein Wort, ein Compositum, verwendet. Darum also bauen die Inder ihre Logik nicht auf einer Lehre vom Urteil als theoretischer Grundlage auf¹⁾. Hierauf sei ausdrücklich hingewiesen, da-

1) Die Inder würden das Urteil etwa als eine in Worte gekleidete Erkenntnis (*śabda*) bezeichnen. Die Schlußerkenntnis (*anumiti*) ist aber unabhängig von ihrer Fassung in Worte.

mit man nicht mit einem nicht berechtigten, aus der aristotelischen Logik entlehnten Maßstabe an die indische Lehre vom Schluß hinantrete.

Der Schluß (*anumāna*) ist nach der üblichen Definition die wirkende Ursache (*karuṇa*) für die Schlußerkenntnis (*anumiti*). Letztere ist nämlich eine Erkenntnis sui generis und ist verschieden von der durch die Sinne (incl. inneren Sinn) vermittelten Wahrnehmungserkenntnis (*pratyakṣa*)¹⁾. Diese lehrt uns den Gegenstand nach seiner individuellen Bestimmtheit, jene nach seiner generellen Allgemeinheit kennen²⁾. Sehe ich auf einem fernen Berge Rauch, so schließe ich, daß es dort brennt. Gehe ich aber zur Brandstätte und sehe das Feuer, so habe ich eine Wahrnehmungserkenntnis: ich nehme das Feuer wahr mit allen Einzelheiten und Zufälligkeiten, die ich nie durch Schluß erfassen könnte.

Die Schlußerkenntnis entsteht nun durch den Akt (*vyāpāra*) des Schließens, die Schlußvorstellung (*parāmarśa*), in welcher der Grund als stets von der Folge begleitet und als Attribut der Sache gedacht wird. In dieser Vorstellung sind also die drei Faktoren eines jeden Schlusses in der richtigen Weise verknüpft. Denn in jedem Schlusse handelt es sich um eine Sache (*pakṣa*), von der etwas bekannt ist, nämlich der Grund oder das syllogistische Merkmal oder Beweismittel (*hetu* oder *linga* oder *sādhana*), und von der etwas anderes erwiesen werden soll, nämlich die Folge (*sādhya*). In dem Schulbeispiel ist der Berg Sache, der Rauch Grund und das Feuer Folge.

Es muß aber, damit ein richtiger Schluß zustande komme, zwischen Grund und Folge das Verhältnis der Concomitanz (*vyāpti*) walten in der Form, daß wo immer der Grund ist, ausnahmslos auch die Folge angetroffen wird, oder anders ausgedrückt, daß der Grund stets von der Folge begleitet wird. In der Concomitanz ist also der Grund, das was stets von der Folge begleitet wird (*vyāpya*), und die Folge das, was den Grund begleitet (*vyāpaka*). Man beachte, daß „begleiten“ überall nur im logischen, nicht im physischen Sinne zu verstehen ist: der Rauch ist also das Begleitete (*vyāpya*) und das Feuer das Begleitende (*vyāpaka*).

In der Schlußvorstellung (*parāmarśa*) sind also zwei Erkenntnisse vereinigt: 1) daß der Grund ein Attribut der Sache ist

1) Im Nyāya werden noch zwei andere Arten von Erkenntnis anerkannt: die aus 'Analogie' und die durch Zeugnis eines andern (*sābda*); das Vaiśeṣika aber läßt sie nicht als besondere Arten neben den im Text Genannten gelten.

2) Hierfür hat der Nyāyabindu die prägnanten Ausdrücke *svalakṣaṇa* und *sāmānyalakṣaṇa*.

(*pakṣadharmatā*), und 2) daß dies Attribut mit einem andern in Concomitanzverhältnis steht. Es wird daher etwas zu einem Grunde oder syllogistischem Merkmal (*linga*), wenn man erkannt hat, daß es Attribut der in Rede stehenden Sache ist, und daß es Glied eines Concomitanzverhältnisses ist. Darum wird die Schlußerkenntnis (*anumiti*) auch definiert als die aus der Kenntnis des *linga* sich ergebende Erkenntnis desjenigen, dem das *linga* angehört (*lingin*). Vergl. den Satz der Scholastiker: *nota notae est nota rei*, und die wörtlich übereinstimmende Definition Stuart Mill's: *knowledge of the thing from the knowledge of its mark*.

Es wird nun unterschieden, ob man einen Schluß für sich selbst macht, oder einem andern einen Schluß vorträgt. Der „Schluß für einen selbst“ (*svārthānumāna*) wird folgendermaßen beschrieben. Durch wiederholte Wahrnehmung in der Küche etc. gelangt man zu der Erkenntnis der Concomitanz: wo's raucht, da brennt's. Ist man dann im Zweifel, ob es auf dem Berge brennt, so erinnert man sich beim Anblick des Rauches der Concomitanz: wo's raucht, da brennt's. Darauf entsteht die Schlußvorstellung: dieser Berg hat Rauch, der stets von Feuer begleitet wird. Und hieraus ergibt sich sofort die Schlußerkenntnis: auf diesem Berge ist Feuer. — Der „Schluß für einen selbst“ ist demnach der geistige Vorgang des Schließens (er ist *jñānatmaka*); dagegen ist der „Schluß für einen andern“ (*parārthanumāna*) nur eine sprachliche Mitteilung (*vakya*), die einen andern in Stand setzen soll, den betreffenden Schluß zu machen (er ist *śabdātmaka*). Die Bezeichnung als Schluß ist also bei dem Schlusse „für einen andern“ nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, indem mit dem Namen des Vorganges das dazu dienende Mittel belegt wird¹⁾. Doch kehren wir zur Untersuchung der beim Schließen vorhandenen Faktoren und ihrer genaueren Begriffsbestimmung zurück.

Die Concomitanz ist ein in der Natur zweier Dinge begründetes Verhältnis (*svābhāvikasambandha*) derart, daß das eine stets von dem andern (im logischen Sinne) begleitet wird, wie Rauch vom Feuer. Das umgekehrte Verhältnis gilt aber nicht von denselben Dingen: wo Feuer, da Rauch (denn in einer glühenden Eisenmasse ist zwar Feuer, aber kein Rauch); dagegen besteht es zwischen den Negationen beider: wo kein Feuer, da kein Rauch. Es giebt also eine positive Concomitanz (*anvaya-vyāpti*) zwischen Grund und Folge, und eine negative Concomitanz (*vyatireka-vyāpti*), d. h. eine Concomitanz, die zwischen der Negation der Folge und

1) Nyāyabinduṭṭkā p. 21 f. Saptapadārthī (V. S. S.) p. 65.

der Negation des Grundes liegt. Beide sind natürlich gleich conclusiv.

Die Concomitanz ist ein in der Natur der beiden Glieder allein begründetes Verhältnis. Kommt aber noch ein Drittes in Betracht, das nicht schon mit der Setzung des Begleitenden gegeben ist, also eine Bedingung, so haben wir ein bedingtes Verhältnis (*aupādhika sambandha*), und dies ergibt keine Concomitanz, weil es Ausnahmen zuläßt (*vyabhicāra*). So ist es, wenn nicht vom Rauch auf Feuer, sondern umgekehrt vom Feuer auf Rauch geschlossen werden soll; denn, wie wir wissen, ist die Entstehung von Rauch nicht schon durch das Feuer gegeben, sondern es ist dazu auch seine Verbindung mit feuchtem Brennstoff nötig. Das ist also die Bedingung (*upādhi*). Ihr Wesen besteht darin, daß sie zwar die Folge stets begleitet, nicht aber den Grund. Wo sich eine solche Bedingung zwischen Grund und Folge einschleibt, da ist die Statuirung der Concomitanz, und damit der Schluß überhaupt unmöglich. Denn die Inder lassen nur allgemeine Schlüsse gelten.

Die Concomitanz und alles, was Gegenstand des Schlusses bildet, wird in letzter Linie durch die Wahrnehmung geliefert¹⁾. Denn auch die Inder erkennen principiell die Richtigkeit des Satzes an: nihil est in mente quod non prius fuerit in sensu. Man muß nun die Zusammengehörigkeit von Grund und Folge des öfteren wahrnehmen, ohne je auf eine Ausnahme gestoßen zu sein, die eine bis dahin unbekannte Bedingung verriete; dann erst hat man eine Concomitanz erfaßt. Es gehört also dazu die Nichtwahrnehmung einer Bedingung, die sich bei der nötigen Aufmerksamkeit und eventueller Prüfung²⁾ unserer Kenntnisnahme nicht entziehen könnte. Dann erst haben wir ein Concomitanz, die zum bleibenden Gedächtniseindruck (*samskāra*) wird. Das ist die erste Etappe beim Schließen. Die zweite wird erreicht, wenn man sich der Concomitanz bei der Wahrnehmung (auch der inneren) des ersten Gliedes derselben, also z. B. beim Anblick des Rauches auf dem Berge, erinnert. Darauf gelangt man zu der dritten Etappe, der oben erwähnten Schlußvorstellung (*parāmarśa*): dieser Berg ist mit Rauch versehen, der stets von Feuer begleitet wird.

Man erfaßt eine Concomitanz nicht durch einen Induktions-schluß: das würde einen *circulus vitiosus involviren*; denn zum Schließen bedarf es einer Concomitanz, man kann sie also nicht

1) Schon N. D. I, 1, 5: *tatpūrvakam*.

2) Nämlich der durch die Wahrnehmung sofort widerlegten Annahme einer bestehenden Bedingung; tarka, siehe unten p. 469, note 1.

durch einen Schluß finden. Auch nicht auf irgend einem Wege der Abstraktion. Denn diese Philosophen sind im Sinne des Mittelalters Realisten: sie nehmen an, daß der Artbegriff (*sāmānya* oder *jati*) den Dingen inhärent (*samaveta*) sei und durch dasselbe Sinnesorgan (incl. inneren Sinn), welches das betreffende Ding wahrnimmt, zu unserer Wahrnehmung gelange¹⁾. Der Artbegriff bildet (wenn auch wohl nicht ausschließlich) die Form oder das Characteristicum (*prakara*) der richtigen Erkenntnis (*pramā*), also auch der Wahrnehmungserkenntnis, wovon oben (p. 461) gesprochen war. Andererseits bildet die Kenntnis des Artbegriffes (*sāmānyajñāna*) das Mittel einer nicht sinnlichen Wahrnehmung (*alaukika pratyakṣa*), einen Connex von besonderer Art (*sāmānyalakṣaṇā pratyāsatti*). Wenn wir also ein Ding sehen, so setzt uns die Kenntnis seines Artbegriffes mit allen unter ihn fallenden Individuen in diesen Connex, wodurch sie alle, wenn auch nicht individuell, zum Gegenstand unserer Erkenntnis werden. Beim Anblick von rauchendem Feuer haben wir also die übersinnliche Kollektivwahrnehmung jeglichen Feuers und Rauches und erfassen zugleich das zwischen ihnen bestehende Verhältnis, die Concomitanz. Durch eine solche Annahme suchte man den principiellen Schwierigkeiten zu begegnen²⁾.

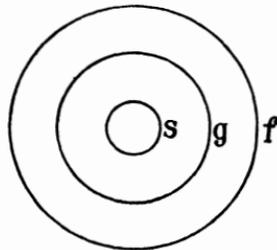
Etwas gilt als Sache (*pakṣa*) oder Subjekt des Schlusses, wenn als dessen Attribut die Folge (*sādhyā*) noch nicht sicher erkannt ist oder doch wenigstens erwiesen werden soll. Bei der 'Sache' ist also die 'Folge' Gegenstand des Zweifels, bei den ähnlichen Fällen (*sapakṣa*) oder Beispielen ist sie Gewißheit, bei den unähnlichen Fällen (*vipakṣa*) oder Gegenbeispielen ist die Abwesenheit der Folge Gewißheit. In dem Schlußschlusse sind alle mit Feuer versehenen Dinge 'Beispiele' (*sapakṣa*), z. B. glühendes Eisen, und alle des Feuers ermangelnden Dinge 'Gegenbeispiele' (*vipakṣa*), z. B. ein Teich. Ein Beispiel heißt Beleg (*drṣṭānta*), wenn bei dem betreffenden Dinge nicht nur die Folge, sondern auch der Grund unzweifelhaft vorhanden ist, wie die Küche; es dient dazu, die positive Concomitanz zu demonstrieren, während jedes 'Gegenbeispiel' (*vipakṣa*) genügt, um die negative Concomitanz (wo's nicht brennt, da raucht's auch nicht) zu belegen.

1) „Weil der Artbegriff zum Wesen des Dinges gehört“ *sāmānyasya vastu-bhūtatvāt*. Tarkabhāṣā.

2) Siehe das Kapitel *sāmānyalakṣaṇā* in dem *Anumānacinatāmaṇi* und *Siddhāntamuktāvali* zu *Bhāṣāpariccheda* 62f. Das ist natürlich spätere Theorie. Ursprünglich war der indische Schluß einfach, aber uneingestanden, ein Analogieschluß, wie klar aus *Vātsy.* zu *ND I 1, 37* hervorgeht.

Zu fast allen Schlüssen giebt es 'Beispiele' und 'Gegenbeispiele', da bei ihnen die Concomitanz sowohl positiv (*anvaya*: wo's raucht, da brennt's) als auch negativ (*vyatireka*: wo's nicht brennt, da raucht's auch nicht) gegeben werden kann. Solche Schlüsse heißen positiv und negativ (*anvayavyatirekin*). Es giebt aber auch Fälle, in denen nur die positive Concomitanz denkbar ist, oder nur die negative; erstere heißen rein positive (*kevalānvayin*), letztere rein negative (*kevalavyatirekin*). Ein rein positiver Schluß ist: „der Topf ist benennbar, weil er erkennbar ist“. Denn die positive Concomitanz, was erkennbar ist, ist auch benennbar, besteht zu Recht; dagegen ist die negative Concomitanz: was nicht benennbar ist, ist auch nicht erkennbar, nicht zu erweisen, weil es dafür keinen Beleg geben kann, da nur von dem Erkennbaren, nicht aber von dem Nichterkennbaren etwas ausgesagt werden kann. Es giebt also bei obigem Schluß keine Gegenbeispiele (*vipakṣa*) und die Concomitanz ist mithin nur positiv. — Bei dem rein negativen Schlusse, z. B. „lebende Organismen (*pakṣa*, Sache) sind beseelt (*sādhyā*, Folge), weil sie animalische Funktionen haben (*hetu*, Grund)“, läßt sich die negative Concomitanz: „was keine Seele hat, hat auch keine animalischen Funktionen“ am Topfe belegen, nicht aber die positive Concomitanz „was animalische Funktionen hat, ist beseelt“; denn der als Folge gegebene Begriff (beseelt) hat genau denselben Umfang wie der der Sache (lebende Organismen), und kann daher nirgends anders als bei der Sache, deren Attribut der Grund ist, vorkommen. Darum giebt es in diesem Falle keine Beispiele (*sapakṣa*) und die Concomitanz ist nur negativ¹⁾. — Es sei bemerkt, daß einige Autoren nicht die

1) Zur Veranschaulichung dieser Verhältnisse diene folgende Figur:



Der Kreis *s* bezeichne den Umfang des Begriffes der Sache (*pakṣa*), *g* den des Grundes (*hetu*), *f* den der Folge (*sādhyā*); dann bezeichnet der ringförmige Ausschnitt zwischen den Peripherien von *s* und *f* die Beispiele (*sapakṣa*), der ganze Raum außerhalb *f* die Gegenbeispiele (*vipakṣa*). Vorstehende Figur stellt den positiven und negativen Schluß dar; denn sie versinnbildigt sowohl die positive Concomitanz: wo *g*, da *f*, als auch die negative: wo non-*f*, da non-*g*. Läßt man nun *s* wachsen, so daß seine Peripherie mit der von *f* zusammenfällt, so muß dies

Schlüsse in obige drei Kategorien einteilen, sondern die Gründe. Sie sprechen also von positiv und negativen, von rein positiven und von rein negativen Gründen, wobei in der dargelegten Weise der Charakter der Concomitanz maßgebend ist¹⁾.

Eingangs wurde der Schluß (*anumāna*) als die wirkende Ursache (*karāṇa*) der Schlußerkenntnis (*anumiti*) definiert. Nachdem wir alle beim Schließen in Betracht kommenden Faktoren kennen gelernt haben, müssen wir nun auch fragen, welcher derselben denn eigentlich als *anumāna* zu betrachten sei. Die Antwort fällt verschieden aus, je nachdem man den Begriff von wirkender Ursache (*karāṇa*) faßt. Dem Sprachgebrauch zufolge ist *karāṇa* soviel wie Instrument²⁾, und daher lautet eine Definition von *karāṇa*: eine thätige (*vyāpāravat*) Ursache (*kāraṇa*) heißt wirkende Ursache (*karāṇa*); sie ist also eine specielle Ursache, welche durch eine mit ihr verknüpfte Aktion oder Funktion (*vyāpāra*) das Produkt erzeugt. Es muß daher, wenn *karāṇa* also definiert wird, auch die damit verknüpfte Funktion aufgezeigt werden können. Die wirkende Ursache beim Schließen, i. e. der Schluß (*anumāna*), ist die Erkenntnis der Concomitanz (*vyāptijñāna*)³⁾; seine Funktion ist die Schlußvorstellung (*tr̥tīyalingaparāmarsā*).

auch *g* thun, da ja der Umfang von *g* nicht größer als der von *f*, und nicht kleiner als der von *s* sein kann. In diesem Falle also, wo die drei Kreise durch einen einzigen repräsentirt sind, fällt der Ring zwischen *s* und *f* weg; es giebt dann keine Beispiele und der Schluß ist ein rein negativer. Will man den rein positiven darstellen, so muß der Raum um *f* wegfallen, d. h. der Radius von *f* muß unendlich werden.

1) Andere Philosophen erkennen den reinpositiven und den reinnegativen Schluß nicht an. Namentlich gegen letzteren werden kaum zu beseitigende Einwürfe geltend gemacht. Doch konnte unsere Schule nicht auf ihn verzichten, weil sie sonst die selbstverständliche Annahme (*arthāpatti*) als besonderes Erkenntnismittel neben dem Schlusse hätte anerkennen müssen, was sie im Gegensatz zu den Mimāṃsakas und Vedāntins nicht that. Das Schulbeispiel der *arthāpatti* ist: der feiste Devadatta ißt nicht am Tage, also ißt er in der Nacht. Die Logiker sehen darin kein besonderes Erkenntnismittel (keinen geistigen Vorgang sui generis), sondern einen rein negativen Schluß, den sie also formuliren: Devadatta ißt nachts, weil er ohne am Tage zu essen feist ist. Die positive Concomitanz: „wer ohne am Tage zu essen feist ist, ißt nachts“, können wir nicht gewonnen haben, weil sich alle Beispiele unserer Wahrnehmung entziehen. Dagegen fällt die negative Concomitanz: „wer überhaupt nicht ißt, ist auch nicht feist“, unter unsere Erfahrung; wir sehen es bei dem Hungerleider Yajñadatta etc. Somit ist die „selbstverständliche Annahme“ (*arthāpatti*) nur ein verkappter rein negativer Schluß.

2) *sādhakatamaṇ karāṇam* Pāṇ. I 4, 42. — So auch in der Tarkabhāṣā.

3) Andere meinten, der als Hauptglied einer Concomitanz erkannte Grund sei der Schluß (*anumāna*). Das geht aber nicht an. Denn wenn ich aus dem

Andere definirten die wirkende Ursache als diejenige Ursache, welche unmittelbar und stets das Produkt zur Folge hat. Danach ist nicht das Instrument selbst, sondern dessen Aktion die wirkende Ursache. Auf das Schließen angewandt, muß also die Schlußvorstellung (*parāmarśa*) als Schluß *anumāna* bezeichnet werden. Diese Ansicht, die den Jüngeren zugeschrieben wird¹⁾, empfahl sich um so mehr, als der Schluß nichts materielles wie ein Instrument ist und darum nicht wohl der Träger einer Aktion sein kann.

Sowie der 'Schluß' gegeben ist, ergibt sich unmittelbar die Schlußerkenntnis, sowohl bei dem Schluß 'für einen selbst' als auch bei dem Schluß 'für einen andern'. Bei letzterem müssen die zum Schließen erforderlichen Bestandteile einem andern mitgeteilt, also der ganze Vorgang in bestimmter Form sprachlich dargestellt werden.

Das geschieht nach festem Schema (*nyāya*), das aus fünf Gliedern (*avayava*) besteht, und zwar im Schulbeispiel also:

- 1) Die Behauptung: Auf dem Berge ist Feuer;
- 2) Der Grund: denn es ist Rauch darauf.
- 3) Das Beispiel: Wo Rauch ist, da ist Feuer, wie in der Küche (oder: wo kein Feuer ist, da ist auch kein Rauch, wie im Teiche);
- 4) Die Anwendung: und ebenso (d. h. versehen mit Rauch, der stets von Feuer begleitet ist) ist dieser;
- 5) Die Schlußfolgerung: darum ist er ebenso (d. h. er ist mit Feuer versehen).

In der Behauptung (*pratijñā*) wird die Folge der Sache zugesprochen; in dem Grunde (*hetu*) geschieht dasselbe mit dem syllogistischen Merkmal (*linga*); das Beispiel (*udāharana*) giebt die Concomitanz und einen Beleg für sie an; die Anwendung (*upanaya*) legt das als Glied dieser Concomitanz erkannte syllogistische Merkmal der Sache als Attribut bei; die Schlußfolgerung (*nigamana*) endlich spricht aus, daß darum die Folge Attribut der Sache sei²⁾. Der Zweck der fünf Glieder ist, der Reihe nach, zu lehren:

Rauche, der gestern auf dem Berge war, heute auf das Feuer auf ihm schließe, so würde nach dieser Meinung als wirkende Ursache ein nicht mehr seiendes, nämlich der Rauch von gestern, fungiren. Ein Nichtseiendes kann aber doch nicht wirkende Ursache sein. — Solche Finessen sind recht häufig in der indischen Logik.

1) Schon in der *Saptapadārthī* p. 60.

2) *Prāsaṅgastapāda* nennt die Glieder: 1. *pratijñā*, 2. *apadeśa*, 3. *nidarsana*, 4. *anusandhāna*, 5. *pratyāmānya* (V. S. S. p. 233).

1. die Kenntnis der Sache, 2. die Kenntnis des syllogistischen Merkmals, 3. die Kenntnis der Concomitanz, 4. die Kenntnis des syllogistischen Merkmals als eines Attributes der Sache, 5. daß keine andere Thatsache dem Schlußresultate entgegensteht.

Um zu einer richtigen Würdigung dieses Schlußschemas zu gelangen, sei zunächst an Voraufgegangenes erinnert, daß nämlich der Schluß die wirkende Ursache der Schlußerkenntnis (*anumiti*) und diese eine Unterart der richtigen Erkenntnis (*pramā*) überhaupt ist. Daraus ergibt sich, daß die indische Lehre vom Schluß von inhaltlich richtigen Schlüssen handeln muß¹⁾. Die formale Richtigkeit können sich also die Inder nicht von der inhaltlichen getrennt denken. Es ergibt sich aber auch des weiteren, daß sie partielle Schlüsse nicht anerkennen können. Denn in ihrem Sinne ist die Erkenntnis, daß einige A B sind, noch keine richtige Erkenntnis, es sei denn, daß man wisse, welche A B sind. Der Unterschied zwischen kategorischen und hypothetischen Schlüssen kommt für den Inder auch nicht in Betracht, da er nur den Ausdruck der Concomitanz betrifft, und das Sanskrit gestattet, auch den hypothetischen Satz kategorisch auszudrücken, also z. B. statt: „wenn es raucht, dann brennt es“ zu sagen: „alles was mit Rauch versehen ist, ist mit Feuer versehen“. Eigentlich sind die indischen Schlüsse kategorisch gedacht; denn die Sache (*pakṣa*) ist der Träger von Attributen (*dharmin*), und wo derselbe nicht ein 'Ding' ist, muß man 'bestimmter Ort' oder 'bestimmte Zeit' als solchen ansetzen. Endlich bedingt die Bejahung oder Verneinung keinen principiellen Unterschied, da die Geschmeidigkeit der Sprache es gestattet, jeden negativen Satz in einen positiven umzuformen, also statt „der Teich hat kein Feuer (*hrade vahniṛ nāsti*)“ zu sagen: „der Teich ist mit der Abwesenheit von Feuer versehen (*hrado vahnyabhāvavan*)“. Somit genügt ein Schema für alle Arten unserer Schlüsse. Doch ist noch folgendes zu beachten. Das dritte

1) Ein falscher Grund ergibt natürlich eine falsche Folgerung, die eine Art von unrichtiger Erkenntnis bildet. Ein solcher falscher Schluß kann aber als *reductio ad absurdum* (*tarka*) zur Feststellung der Wahrheit, allerdings nur mittelbar, dienen und findet daher reichliche Verwendung in der Discussion. Z. B. wenn die Richtigkeit des Schlusses: auf dem Berg ist Feuer, weil Rauch darauf ist, bezweifelt würde, würde der Gegner nachzuweisen haben, daß das Gegenteil der Behauptung richtig ist. In diesem Falle schlägt der Inder aber ein abgekürztes Verfahren ein; er stellt den Satz auf, wenn kein Feuer auf dem Berge wäre, wäre auch kein Rauch darauf, und schiebt dem Gegner die Erbringung des Gegenbeweises zu. So dient die *reductio ad absurdum* (*tarka*) zur Beseitigung eines Zweifels (*śaṅkā*) an der Richtigkeit einer Behauptung und ist ein Mittel zur Feststellung einer Concomitanz (*vyāpti*); siehe p. 464, note 2.

Glied (*udāharana*) ist oben in zwei Formen ausgedrückt, mit positiver und mit negativer Concomitanz, die beide gleich schlüssig sind. Aber bei den rein positiven und bei den rein negativen Schlüssen kann nur je eine in Anwendung kommen, wobei denn auch noch beim rein negativen (*kevalavyatirekin*) in dem 4. und 5. Gliede das 'nicht' aufzunehmen ist.

Man hat sich oft gewundert, daß der indische Schluß fünf Glieder habe und nicht drei wie der aristotelische; denn man hat das indische Schema ohne weiteres mit dem aristotelischen auf eine Linie gestellt. Das indische Schema will aber von Haus aus nichts anderes sein, als die geeignetste Form, wie man einem andern einen selbst gemachten Schluß mitteilt. Zuerst verlangt man zu wissen, um was es sich handelt: der Berg hat Feuer. Dann fragt man sofort: warum; darauf antwortet der Grund: weil er Rauch hat. Nun fragt man: aber wieso. Darum muß dann gezeigt werden, daß Grund und Folge in Concomitanz stehen, was durch einen Beleg erhärtet wird. In den beiden letzten Gliedern wird dann der eigentliche Schluß vollzogen. Es waren also didaktische Rücksichten maßgebend, keineswegs aber der Gesichtspunkt ausschließlich, in knappster Form nur das Notwendigste zu geben¹⁾. Darum scheute man sich auch nicht, in dem letzten Gliede den Inhalt des ersten zu reproduciren; denn derselbe erscheint in anderm Licht, wenn er am vorderen und wenn er am hinteren Ende der Beweiskette erscheint.

Andere Philosophen haben allerdings gefragt, welche Glieder des Schema's notwendig seien²⁾. So haben die *Mīmāṃsakas* es auf die letzten drei Glieder reducirt, wodurch es der aristotelischen Schlußform sehr genähert wird; die *Vedāntins* ließen die Wahl zwischen den drei ersten oder den drei letzten Gliedern, die *Buddhisten* endlich begnügten sich mit dem dritten und vierten Gliede³⁾. — In der (litterarischen) Praxis werden die beiden

1) Das sieht man auch daraus, daß ältere Logiker gar 10 Glieder verlangten, nämlich außer den 5 genannten noch 5 andere: der Wunsch zu Erkennen, der Zweifel, das Vertrauen auf die Möglichkeit der Lösung, der Zweck und die Beseitigung des Zweifels. Diese Punkte, sagt *Vātsyāyana*, haben mit dem Schluß selbst direkt nichts zu thun, wohl aber kommen sie für die Discussion, für die Untersuchung als solche in Betracht. *Vātsyāyana* zu N. D. I 1, 32.

2) Notwendig müssen die beiden Bestandteile des *parāmarśa* (= *anumāna*) gegeben werden. *anumānasya dve ange: vḡḡptiḡ pakṡadharmatā ca. Tarkabhāṡā*. Daher heißt es in der *Vedāntaparibhāṡā*: . . . , *avayavatrāyenaiva vḡḡptipakṡadharmatayor upadārśanasambhāvenā 'dhikāvayavadvāyasya vyarthatvād*.

3) Cf. *Mathuranātha* zu *Anumānacintāmani*. *Bibl. Ind.* p. 689. *Vedāntaparibhāṡā*.

letzten Glieder fast immer weggelassen; es werden also nur die unentbehrlichen Bestandteile mitgeteilt und dem Leser überlassen, den Schluß selbst zu ziehen, dessen Resultat im ersten Gliede zum Voraus ausgesprochen ist. Ja meistens wird auch noch im dritten Gliede die Concomitanz nicht ausgesprochen und nur ein Beleg, bezw. Gegenbeispiel, angeführt. So bekommt der Schluß folgende Form: der Berg hat Feuer, weil er Rauch hat, wie die Küche etc.¹⁾ Dies war, wie der gelehrte Herausgeber und Erklärer des Tarkasamgraha, Athalye²⁾, scharfsinnig bemerkte, die ursprüngliche Form der drei ersten Glieder, weil sich die stereotype Form der beiden letzten „dieser ist ebenso, darum ist er ebenso“ nur verstehen läßt, wenn sich dies 'ebenso' auf den Beleg allein bezieht. Und das ist auch die Form des Schlusses, wie sie Gautama und Vātsyāyana noch haben³⁾. Die Zufügung der Concomitanz vor dem Beleg ist also eine spätere Vervollkommnung des Schemas, die sich zuerst bei Prasastapāda findet.

Es ist also zweifellos, daß der Lehrzweck die Gestalt des Schemas bestimmt hat. Wenn es auch geeignet ist, die Auffindung von Fehlern zu ermöglichen, so wird es doch nicht dazu gebraucht. Vielmehr wird die Lehre von den Fehlschlüssen, zu der wir jetzt übergehen, ganz ohne Rücksicht auf das Schema behandelt. Das vollendete System faßt dabei nur einen Punkt ins Auge, den Grund. Seine Prüfung ist eine inhaltliche, keine formale. Richtige Gründe geben richtige Schlüsse, falsche unrichtige. Falsche Gründe sind aber nur Scheingründe; man reducirte also die Lehre von der Fehlerhaftigkeit der Schlüsse auf die Untersuchung der Scheingründe (*hetvābhāsa*)⁴⁾.

Scheingründe erfüllen nicht alle Anforderungen, die an richtige Gründe gestellt werden müssen. Die Bedingungen, denen ein richtiger Grund (*saddhetu*) immer genügt, sind folgende. Er muß 1) Attribut der Sache sein, 2) nur noch in Beispielen (*sapakṣa*) vorkommen, 3) dagegen von den Gegenbeispielen (*vipakṣa*) voll-

1) *Parvato vahnimān, dhūmavattvād, mahānasādivat.*

2) L. c. p. 279.

3) Aus den zahlreichen Schlüssen, die Vātsyāyana formulirt, namentlich im 1. Ahnika des 5. Adhyāya, ersieht man, daß der Beleg nicht immer nackt hingestellt wurde, sondern daß das Beispiel auch ausgeführt werden konnte. Dann geschah es in folgender Form: „Man sieht, daß die Küche Rauch hat und Feuer hat“. Damit ist man aber noch weit von der Aufstellung der Concomitanz als solcher entfernt.

4) In der älteren Logik behandelt man auch die *pakṣābhāsas* und *drṣṭāntābhāsa*, Scheinsachen und Scheinbelege.

ständig ausgeschlossen sein, 4) nicht direkt durch die Thatsachen widerlegt sein, und 5) keinen Gegen Grund zulassen. — Natürlich fällt in den rein negativen Schlüssen (*kevalavyatirekin*) die zweite Bedingung fort, in den rein positiven (*kevalānvayin*) die dritte, wie es sich aus deren Definition direkt ergibt. Davon abgesehen gilt also die Regel, daß ein vorgeblicher Grund, der einer oder mehreren der obigen Bedingungen nicht genügt, ein Scheingrund ist. Scheingründe sind also fehlerhafte Gründe, und es gilt daher, den Fehler eines solchen Grundes zu entdecken. Ein derartiger Fehler ist nun etwas, dessen richtige Erkenntnis die Schlußerkenntnis (*anumiti*) oder eine ihrer Ursachen: die Erkenntnis der Concomitanz und die Schlußvorstellung (*paramarśa*), unmöglich macht.

Es werden fünf Arten von Scheingründen unterschieden.

1. Der conträre Grund (*viruddha*). Derselbe steht nicht mit der angeblichen Folge, sondern mit deren Negation in Concomitanz: z. B. der Ton ist ewig, weil er erzeugt wird; hier liegt die Concomitanz thatsächlich nicht zwischen Erzeugtsein und Ewigsein, sondern deren Gegenteil, der Vergänglichkeit. Oder: jenes Tier ist ein Pferd, weil es Hörner hat. Dieser Scheingrund verstößt gegen die 2. und 3. Bedingung, und der ihm anhaftende Fehler verhindert direkt die Schlußerkenntnis, da er deren Gegenteil beweist.

2. Der nichtzwingende Grund (*anaikāntika*) läßt auch eine andere Folgerung als die beabsichtigte zu (*savyabhicāra*), weil bei ihm das Verhältnis zwischen Grund und Folge nicht das richtige ist. Man unterscheidet drei Unterarten:

a) der zu allgemeine Grund (*sādhāraṇa*)¹⁾ ist nicht auf die Sache und (einige oder alle) Beispiele beschränkt, sondern kommt auch bei Gegenbeispielen vor; er genügt also nicht der 3. Bedingung und verhindert die Aufstellung einer gültigen Concomitanz. Z. B. jenes Tier ist eine Kuh, weil es Hörner hat. Denn der Grund, das Gehörtsein, kommt auch bei Gegenspielen, d. h. andern Tieren als Kühen vor.

b) der zu specielle Grund (*asādhāraṇa*)²⁾ ist nicht nur von den Gegenbeispielen, sondern auch von den Beispielen vollkommen ausgeschlossen, so daß also kein 'Beleg' angeführt werden kann. Er ist ein Scheingrund, weil er der zweiten Bedingung nicht genügt. Z. B. der Ton ist ewig, weil er ein Schall ist. Das Schall-

1) *saṁdigḍha* bei Prāsastapāda p. 238.

2) *anādhyavasāta* bei Prāsastapāda, l. c.

sein findet sich weder bei den Gegenbeispielen, den nicht ewigen Dingen, noch bei den Beispielen, den ewigen Dingen; es ist ganz auf die Sache, den Ton, beschränkt. Dieser Fehlschluß scheint auf den ersten Blick nicht von dem reinnegativen Schlusse unterschieden. Der Unterschied liegt aber darin, daß es bei letzterem keine 'Beispiele' giebt, wohl aber bei unserem Fehlschluß (aber in keinem dieser Beispiele kommen Grund und Folge zusammen vor). Bei dem rein negativen Schlusse deckt sich der Umfang der drei als Sache, Grund und Folge fungirenden Begriffe vollkommen; bei dem Fehlschlusse aus zu speciellem Grunde decken sich nur die beiden ersteren Begriffe, während der Umfang des Begriffes der Folge ein weiterer ist¹⁾.

c) Nicht subsummierend (*anupasaṃhārin*) heißt ein Grund in dem Falle, wenn die 'Sache' ein Begriff von solchem Umfang ist, daß es daneben keine Beispiele noch Gegenbeispiele geben kann. Z. B. Alles ist vergänglich, weil es erkennbar ist. Ein solcher Fehlschluß verstößt gegen die 2. und 3. Bedingung und sein Fehler besteht darin, die Aufstellung der gültigen Concomitanz zu verhindern²⁾.

3. Der un reale Grund (*asiddha*), der an eine unmögliche Bedingung geknüpft ist. Man unterscheidet drei Arten:

a) unreal hinsichtlich des Substrats (*āśrayāsiddha*) heißt ein Grund, wenn die Sache, sein Substrat, ein Unding ist³⁾. Z. B. der Himmelslotus ist wohlriechend, weil er ein Lotus ist. Es giebt aber keinen Himmelslotus. Da ein Grund nicht Attribut einer Sache sein kann, die es nicht giebt, so verstößt dieser

1) Nach der Tarkakaumudī verbindet dieser Scheingrund die Schlußerkenntnis. Denn das Ausgeschlossensein von den Gegenbeispielen beweist das Vorhandensein der Folge, während das Ausgeschlossensein von den Beispielen umgekehrt das Fehlen der Folge beweist. Beides hebt sich gegenseitig auf, also ist keine Schlußerkenntnis möglich.

2) So wird die Sache gemeinlich dargestellt, aber es verbleiben Schwierigkeiten. Denn man konnte nicht umhin, den durchaus ähnlichen Schluß: „alles ist benennbar, weil es erkennbar ist“ als einen richtigen Schluß zu bezeichnen. Die Tarkabhāṣā erwähnt den *anupasaṃhārin* überhaupt nicht.

3) D. h. „wenn zur 'Sache' etwas gemacht wird, dem das für eine 'Sache' charakteristische Merkmal fehlt“ (unrichtig Athalye l. c. 309). Dieses Merkmal ist hier die Realität (*siddhi*). Es kann aber auch dafür das genommen werden, wodurch etwas zur Sache wird, nämlich daß die Folge bei ihm Gegenstand des Zweifels sei; fehlt dies Merkmal, wie in dem Schlusse: die Kugel ist rund, weil sie rund ist (*siddhasādhana*), so ist das auch nach Ansicht der 'Alten' ein unrealer Grund. Die 'Neuern' verwiesen den *siddhasādhana* in die Kategorie der *nigrahasthāna*.

Scheingrund gegen die 1. Bedingung und sein Fehler verhindert die Schlußvorstellung (*paramarśa*).

b) unreal als solcher (*svarūpāsiddha*) heißt ein Grund, der nicht Attribut der Sache ist. Z. B. der See ist eine Substanz, weil er Rauch hat. Aber der See hat keinen Rauch. Grund und Wirkung dieses Fehlers ebenso wie beim vorhergehenden.

c) unreal hinsichtlich der Concomitanz (*vyāpya-tvāsiddha*) heißt ein Grund, wenn seine Beschaffenheit es fraglich oder unmöglich erscheinen läßt, daß er mit der Folge in regelrechter Concomitanz stehe, also immer wenn der Grund ein Unding ist. Z. B.: Auf dem Berge ist Feuer, weil er goldenen Rauch hat. Da es keinen goldenen Rauch gibt, so kann man auch seine Concomitanz mit dem Feuer nicht erfassen, und darum ist, wie in den beiden vorhergehenden Arten, die Schlußvorstellung unmöglich. Die strengeren Logiker lassen den sachlich richtigen Grund „dunklen Rauch“ ebenso wenig gelten, weil man dann irrtümlich das Attribut „dunkel“ als eine notwendige Bedingung für die Concomitanz auffaßt, während doch nur der Rauch als solcher in Concomitanz mit dem Feuer steht.

Einige¹⁾ rechnen in diese Kategorie (3c.) den bedingten (*sopādhika*) Grund, d. h. einen solchen, welcher zu der Folge nicht in einem schlechthin gültigen Concomitanz steht, sondern in einer durch eine Bedingung (*upādhi*) eingeschränkten. Z. B. der Berg hat Rauch, weil er Feuer hat. Die Bedingung ist, wie oben schon gesagt wurde, die Verbindung des Feuers mit feuchtem Brennstoff, und diese Bedingung würde z. B. nicht erfüllt sein, wenn das Feuer in Gestalt von glühendem Eisen auf dem Berge wäre. — Die Anderen betrachten den bedingten Grund nicht als einen Scheingrund, weil auf ihn nicht die Definition paßt, daß der Fehler eines Scheingrundes etwas sei, dessen Erkenntnis die Schlußerkenntnis oder eine ihrer Ursachen unmöglich mache. Denn wenn man auch die Bedingung erkannt habe, von der die Gültigkeit der Concomitanz abhängt, so verhindere das noch nicht, eventuell einen richtigen Schluß zu ziehen. Um an Stelle des indischen Beispiels, das längere sachliche Erklärung nötig machen würde, ein selbstgewähltes zu setzen, so würde der Schluß, daß, wenn der Blitz in einen Heuschaber einschlägt, es bald rauchen werde, doch richtig sein, weil hier die oben genannte Bedingung für die Richtigkeit der Concomitanz thatsächlich erfüllt ist.

Dieselbe Rücksicht auf die Definition der Fehler eines Grundes wird es weniger befremdend erscheinen lassen, daß man die beiden

1) Tarkasamgraha, Tarkabhāṣā.

folgenden Arten von Scheingründen mit den drei vorhergehenden auf dieselbe Linie gestellt hat. Das thaten die Naiyāyikas von Anfang an, N. D. I 2, 4. Dagegen fehlen jene beiden noch im Vaiśeṣika Sutra III 1, 15; und ebenso im Bhāṣya des Praśastapāda, während die späteren Vaiśeṣikas sich in dieser Beziehung dem Nyāya anschlossen¹⁾. Die Vaiśeṣikas ließen ursprünglich nur die drei ersten Bedingungen für die Richtigkeit eines Grundes gelten, die Naiyāyikas haben die beiden letzten Bedingungen hinzugefügt, um ihre beiden letzten Scheingründe treffen zu können.

4. Widerlegt (*bādhitā*) heißt ein Grund, wenn das Gegenteil der Folge Thatsache ist, sei es, daß dieselbe durch Wahrnehmung oder durch glaubwürdiges Zeugnis feststeht. Z. B. das Feuer ist kalt, weil es rot ist. Der Grund kann hier nicht die Schlußerkenntnis herbeiführen, weil schon eine ihr widersprechende Erkenntnis durch die Wahrnehmung als richtig erwiesen ist. Ein Grund ist überhaupt nicht mehr in diesem Falle anwendbar, was auch ein anderer Name dieses Scheingrundes *kālātyayāpadiṣṭa* oder *kālātīta* besagen soll²⁾.

5. Bestritten (*satpratipakṣa* oder *prakaraṇasama*) heißt ein Grund, dem ein Gegengrund entgegengestellt wird. Da Grund und Gegengrund zu entgegengesetzten Folgerungen führen, so ist eine Schlußerkenntnis nicht möglich. Z. B. der Berg hat Feuer, weil er Rauch hat; und der Berg hat kein Feuer, weil er ein nackter Fels ist. Ob der Grund oder der Gegengrund falsch ist, ist natürlich a priori nicht zu entscheiden; es kann also ein in jeder Beziehung richtiger Grund zu einem sogenannten Scheingrund werden, allerdings nur, indem man sich an die obige Definition der Fehler des Grundes hält.

Im Vorhergehenden habe ich alle wichtigen Punkte, die ein indisches collegium logicum behandeln müßte, berührt und so dargestellt, wie es in den gangbaren Compendien geschieht. In ausführlicheren Werken findet sich kaum sachlich Neues, sondern fast nur äußerst scharfsinnige oder wenigstens spitzfindige Untersuchungen über die Richtigkeit der aufgestellten Erklärungen. Dabei sieht man wenigstens, daß die Inder selbst die mannigfachsten Einwände erhoben und erwogen haben, wenn auch nicht

1) Nach dem Upaakāra zu V. D. III 1, 17 scheint es zuerst der Vṛttikāra gethan zu haben; wer damit gemeint sei, ist aber unbestimmt.

2) N. D. I 2, 9. Es scheint aber doch dieser Name ursprünglich eine etwas andere Bedeutung gehabt zu haben, wie aus Vātsyāyana's Beispiel und den Bemerkungen der Tātparyaṣikā zu dieser Stelle hervorgeht. — Ueberhaupt stimmen die 5 *hetvābhāṣas* der Sūtra nicht genau mit denen des vollendeten Systems.

gerade immer diejenigen, die uns zunächst einfallen würden. Einzelne Andeutungen habe ich in obige Darstellung aufgenommen. Es sei mir noch gestattet, auf einen interessanten Punkt hinzuweisen. Wir sind gewohnt, den Schluß aus zwei Urteilen hervorgehen zu lassen, von denen der erste die Concomitanz, der andere die *pakṣadharmatā* (Prädication des Grundes von der Sache) enthält. Die indischen Logiker lassen dies nicht zu, sondern verlangen einen einheitlichen Denkakt, in dem beides verschmolzen ist, die Schlußvorstellung (*parāmarśa*). Aber die erstere Betrachtungsweise war ihnen nicht fremd — sie ging von den Mīmāṃsaka's aus —, aber sie entschieden sich für die zweite, namentlich weil es undenkbar sei, daß zwei von einander unabhängige Erkenntnisse (wir würden sagen Urteile) die Schlußerkennung hervorrufen könnten¹).

2.

Die Schule des Nyāya gilt, wohl mit Recht, als diejenige, welche zuerst die Logik behandelt hat²). Die in dieser Schule gewonnenen Erkenntnisse, und wieviel von seinen eigenen wissen wir natürlich nicht, hat Akṣapāda, gewöhnlich nach seinem gentile Gautāma oder Gotama genannt, in dem Nyāyasūtra oder Nyāyadarśana dargestellt. Dazu besitzen wir einen alten Commentar, der noch im Wesentlichen auf demselben Standpunkt wie das Original steht, von Pakṣilasvāmin dem Vātsyāyana, der spätestens im 5. Jhd. n. Chr. gelebt haben kann. Auch er wird meist mit seinem gentile, Vātsyāyana, genannt³).

Gautama steht den philosophischen Problemen als Dialektiker gegenüber und behandelt demgemäß die Logik durchaus vom praktischen Standpunkt. Ohne den Unterschied vom Schluß „für einen selbst“ und dem „für einen andern“ zu kennen, hat er eigentlich nur den letzteren im Auge. So widmet er acht Sūtra den Gliedern des Schlußschemas und sechs den Scheingründen, während er in einem einzigen (I 1,5) den Schluß selbst abthut. Er kennt noch keinen der für die Theorie wichtigsten Termini, wie *pakṣa pakṣadharmatā vyāpti anvaya vyatireka parāmarśa*, selbst *sādhya* hat noch

1) Siddhāntamuktāvalī zu Bhāṣāpariccheda 67 und der Abschnitt über Parāmarśa im Anumānacintāmaṇi.

2) Die Lehre vom Schluß wird auch einfach als *nyāya* bezeichnet, Vāts. zu N. D. I 1,5 (p. 20). Auch die Buddhisten haben *nyāya* als Titel ihrer erkenntnistheoretischen Werke gewählt, wie Nyāyabindu etc.

3) Die chronologischen Fragen sind im Zusammenhang behandelt von Bodas Introduction p. 33. Tarkasaṃgraha, B. S. S.

eine andere Bedeutung und entspricht meist dem späteren *pakṣa*; Vātsyāyana steht auch in dieser Beziehung offenbar noch auf gleicher Stufe wie Gautama. Wie gering noch zu seiner Zeit die theoretische Einsicht und das Verständnis der logischen Principien war, erfährt man gelegentlich bei der Behandlung der Schlußglieder. Gautama sagt: „Der Grund (das 2. Glied) beweist das was zu beweisen ist durch die Gleichartigkeit mit dem Beispiel (oder Beleg, da beides noch synonym ist), bez. durch die Ungleichartigkeit. Das Beispiel hat die Eigenschaften der Sache wegen seiner Gleichartigkeit mit ihr“. I 1, 34—36. Am Ende seiner Besprechung dieser Stelle bemerkt Vātsyāyana: diese Beweiskraft von Grund und Beispiel ist äußerst subtil, schwer zu verstehen und nur von einem tüchtigen Gelehrten zu erkennen.“ Alles was sonst theoretische Bedeutung hat, ist im Sūtra 5 enthalten: „Der Schluß setzt die Wahrnehmung voraus und ist dreifach: *pūrvavat*, *śeṣavat*, *sāmānyato dr̥ṣṭam*.“ Vātsyāyana giebt zwei Erklärungen von diesen drei Schlußarten, woraus man entnehmen kann, daß er von Gautama durch eine längere Zwischenzeit getrennt ist.

Nach seiner ersten Erklärung ist *pūrvavat* der Schluß von der Ursache auf die Wirkung, *śeṣavat* von der Wirkung auf die Ursache und *sāmānyato dr̥ṣṭam*, wenn man z. B. daraus, daß die Sonne verschiedene Stellungen einnimmt, auf ihre an sich nicht wahrnehmbare Bewegung schließt. Nach der zweiten Erklärung heißt *pūrvavat* ein Schluß, wenn man die Verbindung zwischen Grund und Folge früher wahrgenommen hat, wie zwischen Rauch und Feuer, und sie nachher ebenfalls annimmt, obschon sie sich der Wahrnehmung entzieht; *sāmānyato dr̥ṣṭam* dagegen der Schluß, wenn die Verbindung zwischen Grund und Folge (*lingulinginoh*) überhaupt nicht wahrnehmbar ist, sondern aus dem Begriff des betreffenden Grundes die nicht wahrnehmbare Sache erschlossen wird, wie z. B. aus Wünschen etc. die Seele; denn Wünsche etc. sind Eigenschaften, Eigenschaften inhärenten Substanzen, das Substrat von Wünschen etc. ist die Seele. '*Śeṣavat* endlich sei der Schluß durch Elimination, z. B. der Ton ist eine Eigenschaft, weil er aus bestimmten Gründen keine Substanz, noch eine Bewegung sein kann, und alles objektiv Seiende einer der genannten drei Kategorien angehört¹⁾ — Ich glaube, daß keine der beiden Erklärungsweisen die Ansicht Gautamas wiedergiebt; denn es läßt sich mit Rücksicht auf II 1, 37 wahrscheinlich machen, daß Gautama

1) Diese drei Arten von Schluß finden sich ebenso im Sāṅkhya wieder. Vācaspatimira folgt bei ihrer Erklärung in der Sāṅkhya Tattvakaumudī der zweiten Erklärung Vātsyāyana's, siehe Bürk, WZKM 15, 251 ff.

unter *pūrvavat* den Schluß von dem Späteren auf das Frühere, unter *śeṣavat* den vom Früheren auf das Spätere verstanden habe¹⁾.

Das ist alles, was Gautama über die Theorie und das Wesen des Schlusses zu sagen hat; selbst Vātsyāyana wundert sich, daß der große, umfangreiche Gegenstand in einem knappen Sūtra abgethan werde; darum würde aber niemand Anstoß nehmen, wenn andere Gegenstände kurz abgethan würden; das sei eben so der Brauch in diesem 'Sāstra²⁾. Der Grund ist wohl, daß die Naiyāyikas bis dahin, und auch Vātsyāyana ist sachlich nicht viel weiter, wenig über die Theorie des Schlusses spekulirt hatten. Den auf die Praxis bezüglichen Teil der Logik hatten sie zu einem gewissen Abschluß gebracht. Denn die Lehre von dem Schlußschema und den Scheingründen blieb auch später in ihren Umrissen unverändert stehn, wenn auch mancherlei Detail etwas umgemodelt wurde. Dies im Einzelnen darzulegen, würde zu weit führen; auf manches ist schon im ersten Teil in den Noten gelegentlich hingewiesen worden.

Während die Naiyāyikas offenbar kein Bedürfnis empfanden, ihre Logik weiter auszugestalten, geschah dies in der verwandten Schule der Vaiśeṣikas. Als Verfasser des Vaiśeṣika Darśana gilt Kaṇāda, der Kāśyapa. Leider hat sich kein alter Commentar nach Art des Nyāya Bhāṣya zu seinem Werke erhalten; denn das sogenannte Bhāṣya des Praśastapāda ist ein selbständiges Lehrbuch mit neuer, systematischer Anordnung des Stoffes. Zwischen Kaṇāda und Praśastapāda fällt der Ausbau des Vaiśeṣikasystems, mit letzterem ist es im Großen und Ganzen fertig. Wir müssen also sehr wohl zwischen den Lehren Kaṇāda's und denen Praśastapāda's unterscheiden.

Kaṇāda's Interesse ist hauptsächlich darauf gerichtet, die Natur der Dinge zu erkennen, und er behandelt den Schluß nur, soweit er diesem Zwecke dienlich ist. Darum untersucht er (III 1,9—14 und IX 2,1.2), welche sachlichen Verhältnisse der Dinge das logische Verhältnis von Grund und Folge bedingen, und findet, daß dieses der Fall sei, wenn zwei Dinge sich wie Ursache

1) In jenem Sūtra wird nämlich die Beweiskraft des Schlusses vom Gegner in Frage gestellt: (nicht der Regen im Oberland müsse das Anschwellen des Flusses veranlaßt haben, sondern eine) Stauung; (nicht wegen des bevorstehenden Regens liefen die Ameisen mit den Eiern im Neste herum, sondern weil einer darin) herumstöckert. Die Reihenfolge der Beispiele entspricht offenbar der Aufzählung im früheren Sūtra: *pūrvavat*, *śeṣavat*.

2) N. D. p. 20.

und Wirkung verhalten, oder mit einander verbunden sind, oder zu einander in einem Gegensatz stehen, oder eins in dem andern inhärrt. Doch müsse dieses Verhältnis als thatsächlich erkannt sein; wenn das nicht zutrefte, so handele es sich um einen Scheingrund, nämlich einen Ungrund, z. B. dies Tier ist ein Pferd, weil es Hörner hat; oder einen zweifelhaften Grund, z. B. dies Tier ist eine Kuh, weil es Hörner hat¹⁾. — Dies sind die einzigen Gegenstände der Logik, die Kaṇāda behandelt: es sind eben Punkte, in denen er die Logik der Naiyāyika's ergänzte oder verbesserte. Daß er diese gekannt hat, scheint durch seine gelegentliche Erwähnung eines Schlußgliedes, *avayava*, womit das 'Beispiel' gemeint ist, erwiesen zu werden²⁾. Für die Zeit nach den Sūtrākāra ist gegenseitige Entlehnung bei den beiden verwandten Schulen Thatsache. Denn wie Vātsyāyana mit den Vaiśeṣika-Kategorien operirt³⁾ und sie auch aufzählt⁴⁾, so werden wir jetzt sehen, daß umgekehrt auch Prāśastapāda von den Naiyāyikas viel entlehnt.

Prāśastapāda muß geraume Zeit nach Kaṇāda gelebt haben, da er ihn *muni* nennt⁵⁾. Er bringt die Lehren, wie sie sich in der Vaiśeṣika-Schule bis zu seiner Zeit entwickelt hatten, in ein festgefügtes Gebäude, das im Großen und Ganzen von der Folgezeit beibehalten wurde, wenn sie auch im Einzelnen an- und zubauen Veranlassung fand. An die Spitze des Abschnittes über die Logik stellt Prāśastapāda zwei Verse, die offenbar die in der Vaiśeṣika-Schule ausgebildete, und darum dem Kāśyapa (i. e. Kaṇāda) zugeschriebene Logik in nuce enthalten. Da Prāśastapāda sonst keine Verse citirt, und da er diese mit einem Prosacommentar versieht, so haben wir es offenbar mit versus memoriales zu thun⁶⁾,

1) Diese Erklärung der Sūtra III 115—17 und die Teilung des 16. Sūtra in zwei findet sich schon in Candrakānta Tarkālakāra's Ausgabe des Vaiśeṣika Darśana und selbst verfaßtem Commentar (Calcutta 1887). Diese vortreffliche Arbeit hat, so weit ich sehe, nicht die verdiente Beachtung gefunden. Der Verfasser macht sich von den gekünstelten und oft unnatürlichen Erklärungen des Upaskāra und der Vivṛti frei und versucht mit Kritik und Geschick den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang der Sūtra zu eruiren.

2) IX 2, 2.

3) Z. B. bei Erklärung des *śeṣavat* und *sāmānyato dr̥ṣṭam* I 1, 5.

4) I 1, 9.

5) Ueber die chronologischen Fragen siehe Bodas Introduction Tarkasamgraha, p. 32 f.

6) Daß Prāśastapāda nicht selbst der Verfasser dieser Verse ist, ergibt sich direkt daraus, daß dieser nur drei Scheingründe aufstellt, während jener noch einen vierten hinzufügt, den *anādhyaṣita*, weswegen er sich mit ausdrücklicher Berufung auf ein Sūtra verteidigt: *ayam 'aprasiddho 'napadeśa' iti vacanād aviruddhaḥ* p. 239.

die darum für die Entwicklungsgeschichte der Logik von großer Wichtigkeit sind. Ich setze sie daher in Uebersetzung hierhin:

„Ein Grund (*linga*) ist beweiskräftig, wenn er mit der ‘Sache’ (*anumeya*) verbunden ist, nur noch in ‘Beispielen’ (*tadanvita*) beobachtet wird, und in den ‘Gegenbeispielen’ (*tadabhāva*) nicht vorkommt.“

„Was davon in einem oder zwei Punkten abweicht²⁾, das bezeichnete Kāśyapa³⁾ als Nichtgrund (und zwar als) conträren, unrealen und zweifelhaften.“

Wie viel von dem übrigen, was Prāsastapāda von neuen logischen Lehren hat, ihm zuzuschreiben ist und wieviel er aus dem Besitze der Schule überkommen, läßt sich jetzt nicht mehr überall mit Sicherheit entscheiden; jedenfalls haben die Vaiśeṣikas vor ihm die Logik eifrig gepflegt, in gewisser Unabhängigkeit von den Naiyāyikas, wie sich auch daraus ergibt, daß die von Prāsastapāda mitgeteilten Namen der 5 Schlußglieder, vom ersten abgesehen, andere sind als die von Gautama gebrauchten⁴⁾.

Von principieller Bedeutung ist, daß er den Begriff der Concomitanz unter dem Namen *sāhacarya* eingeführt hat⁵⁾, also Kaṇāda's Versuch aufgiebt, alle thatsächlichen Verhältnisse aufzusuchen, auf denen das logische Verhältnis von Grund und Folge beruht⁶⁾. Ein weiterer principieller Fortschritt ist, daß er den Schluß „für einen selbst“ (*svanīścītārtha*) von dem „für einen andern“ (*parārtha*) unterscheidet. Ersteren betrachtet er offenbar als den eigentlichen Schluß; denn nachdem er ihn behandelt hat, zeigt er,

1) Ich gebrauche die im ersten Abschnitte eingeführten Termini in dem dort bestimmten Sinne, wenn auch hier die dort angeführten indischen Ausdrücke noch nicht gebraucht werden. In diesem Verse sind die drei ersten der oben, p. 471, angeführten für einen gültigen Grund erforderlichen Bedingungen enthalten.

2) D. h. einer oder zweien der eben angeführten Bedingungen nicht genügt.

3) Dies ist die älteste Stelle, die Kaṇāda als Kāśyapa bezeichnet. Es scheinen also wie die Naiyāyikas auch die Vaiśeṣikas ihren Sūtrakāra ursprünglich mit dem Gotranamen bezeichnet zu haben. Daß mit Kāśyapa wirklich Kaṇāda, der Sūtrakāra, gemeint ist, geht aus den Worten Prāsastapāda's am Schlusse seiner Erklärung der beiden Vers eher vor: „Dies eben sagt der Sūtrakāra (in dem Sūtra): *aprasiddho 'napadeso 'san samdīgḥas ca'*“.

4) Siehe oben p. 468 Note 3. Der Name *apadesa* an Stelle von *hetu* geht auf Kaṇāda zurück.

5) Für ‘begleitet’ (*vyāpya* oder *vyāpta*) gebraucht er *sāhacarya* und *avinābhāva*.

6) Diese Neuerung vertheidigt er damit, daß er sie als Ansicht Kaṇāda's hinstellt. Dieser habe jene verschiedenen Verhältnisse nur beispielhalber angeführt. Er rechtfertigt dies mit einem Interpretenkniß: mit den Worten *asyedam* (IX 2, 1) sei jede Verbindung gemeint.

daß die weitern, von andern Philosophen (Naiyāyikas und Mīmāṃsakas) außer Wahrnehmung und Schluß noch aufgestellten Erkenntnismittel (*pramāṇa*) sammt und sonders nur Abarten des Schlusses, also in diesem einbegriffen seien. Dann erst geht er zu dem Schluß „für einen andern“, dem fünfgliedrigen Schlusse, über.

Beim Schlusse „für einen selbst“ teilt er die Schlüsse in zwei Arten ein, im Gegensatz zu den Naiyāyikas, die drei Arten aufstellten. Er unterscheidet *dr̥ṣṭam* und *sāmānyato dr̥ṣṭam*; jenes ist der Schluß, wenn Sache und Beispiel nicht heterogen sind, dieses der Schluß kraft des Folge und Grund gemeinsamen Begriffes, wenn Sache und Beispiel absolut heterogen sind. Letzteres ist sachlich dasselbe wie im Nyāya und Sāṅkhya, und ist, wie Bürk es treffend ausdrückt¹⁾, der Schluß auf etwas nicht sinnlich Wahrnehmbares, nur in abstracto zu Erkennendes.

Der Schluß „für einen andern“ ist der fünfgliedrige Satz. Die Glieder sind dieselben wie im Nyāya, nur sind die Namen, mit Ausnahme des ersten, andere (siehe oben p. 468, Note 3). Jedoch sei hervorgehoben, daß im 3. Gliede, dem 'Beispiel' (*nidarāṇa*), nicht bloß ein 'Beleg', sondern auch die Concomitanz ausgesprochen wird. Beim zweiten Gliede werden die Scheingründe behandelt. Wir sahen, daß Kaṇāda deren zwei²⁾, und die versus memoriales drei Arten unterscheiden; Praśastapāda fügt den dreien noch einen, den *anadhyavasita* (= *asādhāraṇa*, cf. oben p. 472, Note 2) hinzu, und teilt den *asiddha* in vier Unterarten. — Es sei noch bemerkt, daß bei dem 1. Gliede vier Fehler erwähnt werden, die

1) L. c. p. 268.

2) Es sei mir gestattet, anmerkungsweise zu zeigen, wie diese Fortschritte auf die Textgestaltung des Sūtra eingewirkt haben. Der restituirte Text von III 1, 13 ff. lautet; *prasiddhipūrvakatvād apadeśasya* (Definition von Grund). *aprasiddho 'napadeśaḥ* (Definition von Scheingrund); *asan samdīgḥas ca* (Aufzählung der beiden Arten); *yasmād viṣṇāṇi tasmād aśvaḥ* (Beispiel der ersten); *yasmād viṣṇāṇi tasmād gaur iti cā' naikāntikasyo 'dāharaṇam* (Beispiel der zweiten Art). So ist alles sofort klar und verständlich. Da aber Kaṇāda's Nachfolger drei Arten von Scheingründen aufstellten, so interpretirte man es in den Text hinein, indem man das zweite und dritte Sūtra in eins las. So schon Praśastapāda p. 204: *aprasiddho 'napadeśo 'san samdīgḥas ca*. Damit ging die Definition von *anapadeśa* verloren, und es war auch nicht ausgedrückt, daß dieses Sūtra die Aufzählung der Scheingründe enthalten soll. Man fügte also noch *anapadeśaḥ* hinzu, und so lautet in dem überlieferten Text sūtra 14: *aprasiddho 'napadeśo 'san samdīgḥas cānapadeśaḥ*. Der von 'Sankaramiśra erwähnte anonyme Vṛttikāra, der den Nyāya Lehrsatz von 5 Scheingründen annahm, interpretirte den *bādḥita* und *satpratipakṣa* hinein auf Grund des *ca* (V. D. p. 161). Immerhin scheint man sich vor größeren willkürlichen Textveränderungen gescheut zu haben.

pakṣābhāsa von Andern genannt werden, und beim 3. Gliede mehrere *nīdarśanābhāsa*. — Die Termini *vyāpti vyāpya vyāpaka pakṣa sapakṣa vipakṣa* gebraucht Praśastapāda (in dem Abschnitt über *anumāna*) noch nicht, obgleich er die Begriffe derselben kennt; nur einmal gebraucht er die später so häufigen Ausdrücke *anvaya* und *vyatireka* (p. 251).

Wir sahen, daß die Logik als technische Disciplin im Nyāya zu einer gewissen Vollendung gebracht war, dagegen als Wissenschaft von den beim Schließen gültigen Principien im Vaiśeṣika ausgebildet wurde, und in der Darstellung des Praśastapāda schon die wichtigsten Grundzüge des späteren Systems erkennen läßt. Es ist schwer zu sagen, ob Praśastapāda später als Vātsyāyana ist. Man sollte es wohl glauben in Anbetracht der großen Fortschritte, die er vor ihm voraus hat. Aber bei dem Synkretismus der indischen Schulen, bei der Zähigkeit, mit der man an dem von dem ersten Meister und Stifter der Schule gelehrt beharrt und es hartnäckig verteidigt, ist es nicht ausgeschlossen, daß das umgekehrte zeitliche Verhältnis obgewaltet habe. Jedenfalls haben nicht die Vaiśeṣikas die Naiyāyikas zur Fortentwicklung ihrer *ars logica* veranlaßt, sondern der Anstoß ging von den Buddhisten aus. Der berühmte buddhistische Philosoph Dīnnāga (Anfang des 6. Jhd. n. Chr.) griff nämlich Vātsyāyana an, und zu dessen Verteidigung schrieb Utyotakāra (6. Jhd.) sein Vārttika. Ihm soll Dharmakīrti (7. Jhd.) geantwortet haben¹⁾. Dem Dharmakīrti wird der Nyāyabindu zugeschrieben, zu dem Dharmottara den Commentar Nyāyabinduṭīkā verfaßte; beides zusammen von Peterson in der Bibliotheca Indica 1889 herausgegeben. Wir besitzen, wenigstens bis jetzt, nicht das Sūtra des Dīnnāga, sondern nur die Schrift seines Vārttikakāra, den Nyāyabindu²⁾. Wenn wir auch sachlich Dīnnāga's System daraus kennen lernen, so müssen wir doch im Detail, namentlich was Termini technici angeht, vorsichtig mit Rückschlüssen auf Dīnnāga sein.

Die buddhistische Logik ist zweifellos aus derjenigen der Vaiśeṣika hervorgegangen. Sie beruht thatsächlich auf den Grundsätzen, die in den oben mitgetheilten versus memoriales liegen. Im 2. Pariccheda des Nyāyabindu wird nämlich nach der Einteilung der Schlüsse in solche „für einen selbst“ und „für einen andern“ gesagt, daß der Schluß dann richtige Erkenntnis liefere, wenn der Grund so beschaffen sei, daß er drei Bedingungen ge-

1) Siehe Introduction p. 34 Tarkasamgraha (B. S. S.).

2) Nyāyabinduṭīkā p. 78. Auf diese Stelle hat mich zuerst Herr von Stcherbatskoi aufmerksam gemacht.

nüge: nämlich „von dem Grund müsse feststehen, daß er in der Sache enthalten sei, nur in Beispielen vorkomme und von den Gegenbeispielen ausgeschlossen sei“¹⁾. Und am Ende der Darstellung der Scheingründe, die bei dem Schlusse 'für einen andern' behandelt werden, heißt es: „Wenn so von den drei Bedingungen je eine, oder je zwei nicht thatsächlich erfüllt oder zweifelhaft sind, so ergeben sich dementsprechend die drei Scheingründe, der unreaie, der conträre oder der zweifelhafte“²⁾. Man ersieht daraus die vollkommene principielle Uebereinstimmung mit der Vaiśeṣika-Lehre, wie sie zwischen Kaṇāda und Praśastapāda galt. Aber auch in der Ausführung stimmt der Nyāyabindu mit Praśastapāda in den meisten Punkten überein, z. B. in der Einteilung des unreaalen Scheingrundes; und wenn Praśastapāda einen vierten Scheingrund aufstellt, den *anadhyavasita*, so findet sich auch dieser, allerdings als eine besondere Unterart des *saṃdigdha* im Nyāyabindu; und endlich behandeln Beide dieselben *pakṣābhāsa*'s sowie die *dr̥ṣṭāntadoṣa*'s oder *nidarśanābhāsa*'s. Doch das mag zum Teil auf späterer Entlehnung beruhen, das wichtigste bleibt die Uebereinstimmung in principiellen Dingen.

Und bei dieser müssen wir annehmen, daß die Entlehnung vor Praśastapāda's Auftreten stattgefunden habe. Denn in dem wichtigsten Punkte, was die Concomitanz betrifft, da stehen die Buddhisten noch auf dem älteren Standpunkt der Vaiśeṣikas, indem sie nämlich die thatsächlichen Verhältnisse angeben, welche die Beweiskraft eines Grundes bedingen. Sie stellen zwei positive auf: die Wesenseinheit (*tādātmya*) und das Verhältnis von Ursache und Wirkung (*tadutpatti*); dazu kommt ein negatives, die Nichtwahrnehmung von etwas eventuell Wahrnehmbaren (*anupalabdhi*), als dessen Abwesenheit beweisend³⁾. Wenn die Buddhisten schon den umfassendern Begriff der Concomitanz (*sāhacarya* oder *vyāpti*) gehabt hätten, würden sie kaum an dessen Stelle jene zwei Verhältnisse gesetzt haben, die ihnen die Angriffe der Gegner zuzogen.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß im Nyāyabindu die Lehre von den Schlußgliedern nicht behandelt wird. Nach dem oben, p. 470

1) *trairūpyam punar lingasyā 'numeye sattvam eva, sapakṣa eva sattvam, asapakṣe cā 'sattvam eva nīcitam*, p. 104.

2) *evaṃ trayāṇām rūpānām ekaikasya dvayor dvayor vā rūpayor asiddhau saṃdehe ca yathāyogam asiddha-viruddhā-naikāntikās trayo hetvābhāsāḥ* p. 114 f.

3) Letzteres kommt bei den Naiyāyikas und Vaiśeṣikas nicht in Betracht, da nach ihrer Ansicht die Abwesenheit eines Dinges direkt wahrgenommen wird. Sie nennen daher, wenn sie die buddhistische Theorie vom Schluß angreifen, nur *tādātmya* und *tadutpatti*. 'Sṛidhara zu Praśastapāda p. 206.

Note 3, gegebenen Citate erkannten die Buddhisten nur das 3. und 4. Glied des Schemas als unumgänglich notwendig an.

So erkennen wir denn in der buddhistischen Logik eine frühe Abzweigung derjenigen der Vaiśeṣikas, die von dieser nicht stark divergirt¹⁾. Ihr Einfluß auf die Entwicklung dieser Wissenschaft ist ein indirekter gewesen, insofern ihr Hauptvertreter Dinnāga durch seine Angriffe auf Vātsyāyana die Naiyāyikas zur Abwehr zwang, wobei sie die Waffen ihres Gegners schätzen lernten und sich von ihnen soviel aneigneten, als sich mit ihrem eigenen Rüstzeug vertrug. In der That weist der Udyotakāra nicht nur die Angriffe der Buddhisten zurück, sondern setzt sich auch mit abweichenden Ansichten der Vaiśeṣikas (des Praśastapāda) auseinander. So war der Anstoß zur Weiterentwicklung gegeben. Nachdem die Naiyāyikas die Resultate der Vaiśeṣika-Forschung mit der ihrigen verschmolzen hatten, übernahmen sie wieder die Führung in der Logik. Oder vielmehr, der Unterschied der beiden Schulen wurde von immer schwächerer Bedeutung, da die Naiyāyikas schon frühe, wie man bei Vātsyāyana sieht, den physikalischen und metaphysischen Speculationen der Vaiśeṣikas zugestimmt hatten. Es bereitete sich so die Verschmelzung der beiden Systeme vor, wie sie in den gangbaren Lehrbüchern vertreten ist, die die Logik in derjenigen Form lehren, von welcher ich im ersten Abschnitt eine genaue Vorstellung zu geben versucht habe.

Bonn, 16. September 1901.

1) In dieser Form kam die Logik nach China und Japan, wo sie viel behandelt, aber kaum weitergebildet wurde; genaueres hierüber in: Sadajiro Sugiura, *Hindu Logic as preserved in China and Japan* edited by Edgar A. Singer; Philadelphia 1900. — Vergl. meine Anzeige dieses Buches in der Deutschen Litteraturzeitung 1901, p. 2640 ff.
